A PESSOA BEM-EDUCADA

C. D. C. Reeve. Aeon, 23 de setembro de 2019

C. D. C. Reeve é professor emérito de Filosofia na Universidade da Carolina do Norte, em Chapel Hill, autor, editor e tradutor de diversos livros, sendo sua obra mais recente uma tradução de "A Geração dos Animais", de Aristóteles (2019). Reside em Chapel Hill.

Deixe-me começar com uma imagem. É a de uma balança de braço antigo, do tipo que tradicionalmente se representa nas mãos da Justiça cega. Sua própria aparência já nos indica o que significa exatidão. O que quero que você imagine é que uma parte do seu sistema visual funciona como essa balança. Quando você discrimina corretamente as cores, ela se inclina na medida exata; quando você as discrimina incorretamente, ela se inclina demais ou de menos. Quando ela se encontra, de modo geral, nessa primeira condição — de discriminar corretamente as cores —, Aristóteles diz que está em uma "mediedade perceptiva".

Imagine agora que seus outros sentidos funcionam da mesma maneira. Se a parte correspondente de cada um deles estivesse na medialidade, todos seriam bons e precisos discriminadores de cores, sons, sabores, cheiros e texturas. Agora imagine cada uma dessas cinco pequenas balanças registrando suas inclinações, seus *inputs*, em uma balança central maior (algo próximo do que Aristóteles chama de "senso comum"). A partir disso, ela constrói uma imagem multissensorial do mundo tridimensional dos objetos — objetos que têm cor, produzem sons, possuem sabores e odores, texturas e temperaturas, ocupam lugares e traçam caminhos espaço-temporais contínuos enquanto se movem e interagem causalmente entre si e conosco. Esse é o mundo das substâncias — *ousiai*, como as chama Aristóteles. Você, que as percebe, também é uma delas.

Quando percebemos o branco, e nosso sistema perceptivo de cores está em medialidade, nossa percepção é bastante confiável; mas quando percebemos que a coisa branca "é esta ou aquela", o erro é possível. Nesses casos, o "esta ou aquela" é um *perceptível acidental*, como o filho de Cléon, que percebemos "não por ser o filho de Cléon, mas por ser branco, sendo o branco coincidentemente o filho de Cléon". É a percepção de perceptíveis acidentais que pode ser distorcida pelo medo, por algum apetite ou outro sentimento, de modo que a pessoa "parece, até por uma ligeira semelhança, ver seu inimigo" — ou, se está apaixonada, e não em perigo, ver seu amado.

O aparato perceptivo, portanto, interage com o aparato motivacional — nossos apetites, sentimentos, emoções e desejos. E é esse fato que traz à cena a

medialidade mais familiar — aquela que encontramos na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, em conexão com as virtudes do caráter.

Consideremos, por simplicidade, uma dessas virtudes: a coragem. Ela está relacionada aos sentimentos de medo e confiança diante do perigo. Temer excessivamente perigos pequenos é covardia; mostrar-se excessivamente confiante diante de perigos grandes é temeridade ou imprudência. Ser corajoso, por outro lado, é ter seus medos em uma medialidade, de modo que estes avaliem corretamente os perigos, e assim os sentimentos de medo — e as ações que eles motivam — respondam adequadamente aos perigos reais. Considerações semelhantes se aplicam a outros sentimentos e ações. A temperança, por exemplo, diz respeito aos prazeres e dores dos desejos apetitivos, como aqueles por comida, bebida e sexo. São os prazeres e dores, de diferentes tipos, que constituem, de fato, o foco das virtudes de caráter, segundo Aristóteles.

Podemos pensar nas virtudes de caráter, por um lado, como filtros, pois filtram ou neutralizam as distorções que nossos desejos introduzem em nossas percepções. Por outro lado, podemos pensá-las como lentes que, uma vez limpas das distorções, nos revelam o mundo dos valores tal como ele realmente é — do mesmo modo que a medialidade perceptiva nos revela, por exemplo, as cores. Guarde essa ideia: as virtudes de caráter revelam-nos o mundo dos valores — um mundo que os desejos desordenados tornam invisível. Na *República*, Platão nos diz que o mito da caverna ilustra os efeitos da educação sobre nós. A educação não coloca a visão ou a inteligência em olhos cegos, mas nos gira, nos faz voltar em direção ao Sol e ao bem, rompendo os grilhões dos desejos que nos mantêm na escuridão, voltados apenas para imagens distorcidas do bem, e não para o bem em si.

Para Aristóteles, as virtudes de caráter, por si sós, não bastam para operar a mágica da iluminação que acompanha a saída da caverna de Platão. Precisamos também das virtudes intelectuais: a sabedoria prática (*phronêsis*) e a sabedoria teórica (*sophia*) — esta última sendo o objeto do amor da *philosophia*. Afinal, para calibrarmos nossos desejos, para ajustar suas balanças à medialidade correta, precisamos saber qual é, de fato, nosso bem, e isso implica saber o que somos, realmente. E não apenas isso, mas também de que tipo de mundo fazemos parte.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles imagina todos os corpos de conhecimento organizados em forma de pirâmide, com a política, ou ciência política (*politikê*), no topo, com base no argumento de que se trata da ciência com maior autoridade. Ela decide tanto quais ciências devem compor a cidade ou *polis* (isto é, integrar o currículo de uma universidade pública), quem deve estudá-las e até que ponto

(quem deve ser admitido na universidade e quem deve ali ensinar), como também de que modo os diversos produtos dessas ciências devem ser empregados para promover o bem comum. O sinal distintivo de uma constituição ou sistema político correto, em oposição a um desviante, é que suas leis e todas as demais instituições estejam organizadas de modo a promover o bem comum, não os interesses da classe dominante.

Naturalmente, o político (no sentido daquele que conhece a ciência política aristotélica) não pode ter conhecimento especializado de todas as ciências subordinadas da pirâmide. Nem mesmo G. W. Leibniz, o último homem a saber tudo, possuía tal feito! Então como pode o político evitar tornar-se refém dos especialistas, sejam eles legítimos ou apenas pretensiosos?

Voltemos, por um instante, às virtudes de caráter. Essas virtudes asseguram que a pessoa esteja livre da servidão aos desejos que distorcem sua percepção do bem (tal como revelado pelas diversas ciências) e conduzem a ações e comportamentos que não incorporam esse bem. Quando adicionamos a esse quadro o conhecimento acerca do que é, de fato, o bem, a pessoa passa a possuir não apenas as virtudes de caráter, mas também a virtude intelectual da prudência (*phronesis*).

Contudo, Aristóteles nos diz que a prudência é o mesmo estado da alma que a ciência política, distinguindo-se dela apenas quanto à orientação: a prudência busca o bem do indivíduo; a ciência política, o bem da cidade. Mas, como os seres humanos são animais políticos — seres que só prosperam enquanto membros de uma comunidade política —, as duas orientações necessariamente se entrelaçam. Agora concentremo-nos não mais em sermos reféns de desejos que distorcem a percepção dos valores, mas sim em sermos reféns de especialistas científicos que podem distorcer nosso conhecimento do que realmente é bom para nós. As virtudes de caráter nos libertam da primeira escravidão, contanto que a prudência nos liberte da segunda. Mas como a prudência pode cumprir essa tarefa?
É aqui que entra em cena a figura da pessoa bem-educada. Trata-se de alguém que estuda um assunto não para adquirir conhecimento científico dele, mas para tornar-se um juiz criterioso: “Não ser bem-educado é simplesmente a incapacidade de discernir, em cada disciplina, quais argumentos lhe pertencem e quais são estranhos a ela”, diz Aristóteles. Assim, uma pessoa bem-educada em medicina, por exemplo, é capaz de julgar se alguém tratou corretamente uma doença, e a “pessoa incondicionalmente bem-educada”, que é instruída em todas as áreas, “busca exatidão em cada uma delas na medida em que a natureza do assunto o permite”.

O elemento mais esclarecedor na descrição aristotélica da pessoa bem-educada é que ela (em Aristóteles, sempre um "ele") conhece os critérios definidores a partir dos quais podemos avaliar o modo como uma ciência explica os fenômenos, separadamente da questão de saber se aquilo é verdadeiro ou não. Ou seja, conhece critérios que permitem determinar se um pretendente ao título de "ciência" é genuíno, sem que seja necessário saber se o que ele afirma é, de fato, verdadeiro. As ciências genuínas, afinal, são nossas melhores rotas para a verdade. Assim, o melhor caminho para determinar se uma ciência é autêntica não pode se basear em algum conhecimento independente da ciência sobre o que é a verdade. (Algumas religiões, é claro, negam isso em certos casos.)

Em parte com base em seu próprio e profundo conhecimento (frequentemente de primeira mão) das ciências de sua época, Aristóteles confiava que todas as ciências empregavam as mesmas noções explicativas básicas (causas final, formal, eficiente e material, além da mesma estrutura lógica). Em um sentido importante, portanto, elas falavam a mesma linguagem — uma linguagem que uma pessoa bem-educada poderia aprender. Era isso, em parte, que lhe permitia contemplar como um todo o mundo que cada ciência particular só mostrava parcialmente, e assim também ver a si mesmo e seu lugar nesse mundo. A filosofia, de fato, era o que fornecia essa visão unificada do eu e do mundo.

Mas será que a ideia de tal pessoa — da pessoa aristotélica bem-educada — ainda é uma possibilidade real, ou alcançável? Quero abordar essa questão a partir de um desafio formulado por Elijah Millgram em seu livro *The Great Endarkenment: Philosophy for an Age of Hyperspecialization* (2015). A ideia central de Millgram é que as disciplinas tornaram-se tão hiperespecializadas, cada uma com seu vocabulário técnico, ferramentas, estratégias explicativas e padrões próprios de rigor e sucesso, que ninguém, por mais instruído que seja, poderia ter uma compreensão minimamente significativa de todas elas. Vivemos em uma Torre de Babel, em que a autonomia epistêmica necessária para a cidadania democrática responsável é — e só pode ser — uma ilusão. Estamos, e só podemos estar, à mercê de especialistas — isso quando não estamos simplesmente capturados por alguma ideologia, seja ela religiosa, corporativa, partidária ou veiculada por algum site favorito.

Voltemos a Aristóteles e à ideia da pirâmide das ciências. Deveríamos ampliá-la com habilidades de mediação (chamemo-las assim), cujo objetivo é transmitir o conhecimento de alguma ciência em forma utilizável para os políticos e para os cidadãos em geral. Um bom jornalista de física (ou divulgador científico) faz isso. Isso envolve saber ler física real e conversar com físicos, não com a intenção de fazer física, mas para ser capaz de traduzir em "termos ordinários" o que o físico

diz em sua linguagem técnica (que só os iniciados compreendem). A física de mediação é uma habilidade real — e imensamente importante. Substitua "física" por "climatologia" e "física de mediação" por "climatologia de mediação" e verá por quê.

A filosofia, ainda que não exatamente sob a forma da ciência do ser enquanto ser (ou metafísica), como Aristóteles a concebia, certamente tem um papel importante a cumprir aqui. A filosofia nos ajuda a construir visões de conjunto minimamente informadas sobre a realidade e nosso lugar nela, além de fornecer habilidades analíticas para desmontar visões falsas. Mas, como a filosofia acadêmica — vergonhosamente, em certo sentido — tornou-se tão fragmentada quanto as outras ciências, o que precisaríamos, para continuar a metáfora, seria de uma filosofia de mediação: informada pelas especializações filosóficas, dotada de seu respeito pelo rigor e clareza, porém mais abrangente em escopo e público-alvo, e escrita numa linguagem que qualquer pessoa razoavelmente bem-educada possa compreender e acolher com interesse. O livro *Aristotle's Way* (2019), de Edith Hall, que é uma leitura encantadora, realiza algo próximo disso no campo do pensamento aristotélico. Mas, como escreveu o filósofo alemão do século XIX, Arthur Schopenhauer, frustrado com a obscuridade da escrita de Hegel: *"Nada é mais fácil do que escrever de modo que ninguém compreenda; assim como, ao contrário, nada é mais difícil do que expressar coisas profundas de modo que todos necessariamente as compreendam"*.

Portanto, a filosofia de mediação também exige educação e treinamento especiais, uma habilidade específica e uma disposição de espírito singular. O próprio Aristóteles parece ter se aventurado nesse tipo de filosofia em suas chamadas obras exotéricas (das quais restam apenas fragmentos) e, segundo Cícero, com bastante êxito, já que sua prosa "fluía como um rio de ouro".

Mas pontes, como correntes, não são mais fortes do que seu elo mais fraco. E, no caso da pirâmide do conhecimento aqui descrita, esse elo é, sem dúvida, o dos cidadãos — e especialmente o dos cidadãos-políticos que, nas democracias, os representam.

Chegamos, assim, a outra visão aristotélica, desta vez sobre a educação. Ela deve, segundo Aristóteles, ser pública e desenvolvida em consonância com a constituição (o sistema político) para a qual está preparando os alunos enquanto futuros cidadãos. Deve capacitá-los a serem cidadãos livres (livres da servidão aos desejos e da servidão a especialistas, sejam eles autênticos ou charlatães), o que envolve estudar a constituição vigente, mas também suas alternativas, já que ela pode, de várias formas, falhar em ser correta — isto é, falhar em promover o bem comum.

Deve também ser uma educação que permita às pessoas viver bem, ou seja, viver uma vida boa, na sociedade a que pertencem. E isso requer proporcionar-lhes acesso, de modo apropriado, aos bens sem os quais a vida se empobrece: música (saber ler partituras, tocar um instrumento, ouvir de forma sensível e perceptiva), literatura (saber ler com compreensão e responder adequadamente aos grandes poemas e romances de sua própria língua e de outras), pintura e cinema, de maneira análoga.

Nas ciências, o mesmo se aplica. Os estudantes precisam (e agora penso em nós, não nos antigos gregos) de um tipo de conhecimento matemático que torne sua natureza e beleza acessíveis e que forneça competências como, por exemplo, interpretar um contrato de crédito ou compreender estatística e teoria das probabilidades, a fim de evitar serem explorados. E precisam de uma compreensão da física, biologia, psicologia, sociologia, economia etc. que os permita enxergar como essas ciências operam, o que sua sensibilidade à evidência implica e de que forma revelam, ao olhar compreensivo, as maravilhas e complexidades do mundo natural e social.

Cursos de filosofia das ciências, aliados a uma exposição mais aprofundada a algumas delas, poderiam realizar esse objetivo. Timothy Williamson, professor de filosofia em Oxford, escreveu sobre isso na revista *New Statesman* no início deste ano:

> *"Uma cobertura jornalística precisa e eficaz da ciência deve ser honesta quanto à natureza dos argumentos científicos sem perder o leitor nos tecnicismos. Compreender minimamente a ciência requer distinguir três dimensões: seu objeto (como o clima passado, presente e futuro), a evidência sobre esse objeto (como as medições de temperatura) e as teorias sobre ele (como um mecanismo hipotético para o aquecimento global). Confundir qualquer duas dessas dimensões leva a confusões mentais alarmantes, nas quais nenhuma teoria carece de evidência, nada ocorre sem ser observado ou uma mudança de teoria equivale a uma mudança no próprio clima. Em outras palavras, os debates públicos sobre ciência devem evitar erros básicos em filosofia da ciência, sob pena de distorcer descobertas científicas e seus impactos práticos. A precisão na divulgação científica inclui a precisão nesses aspectos filosóficos."*

Uma educação, científica ou não, que vise a proporcionar a compreensão das coisas que afetam a liberdade e a riqueza de nossas vidas enquanto cidadãos de sociedades complexas e do mundo, será algo muito diferente do que hoje temos.

Contudo, há um elemento na visão aristotélica que ainda não foi revelado e pode causar certo choque, e que os "eticistas da virtude" contemporâneos frequentemente ignoram por focarem apenas na *Ética a Nicômaco*, e não em sua obra complementar, a *Política*. Trata-se disso: as pessoas não desenvolvem a prudência antes dos 50 anos aproximadamente, idade em que a exposição à teoria já foi temperada pela experiência do chamado "mundo real". A educação aristotélica, assim como a platônica, é quase vitalícia.

Parte do que tornava isso possível era que as constituições que Aristóteles considerava as melhores garantiam aos cidadãos o ócio necessário para uma educação permanente (salvo guerras, nas quais todos os homens serviam nas forças armadas) e para o uso feliz dessa educação na fruição de bens verdadeiramente valiosos, com todo o trabalho realizado por escravos. Do ponto de vista educacional, isso significava que não era necessário que a educação preparasse os alunos para o mundo do trabalho, de modo que se tornassem "produtivos" ou "empregáveis" — algo que hoje, um tanto miopemente em minha opinião, assumimos como principal função da educação. Essa é uma das grandes diferenças entre as sociedades aristotélicas e as contemporâneas. Mas pode chegar o dia em que robôs exerçam o papel que os escravos desempenharam no mundo antigo (e nem tão antigo assim), tornando o sábio e rico uso do ócio um objetivo educacional mais importante.

Outra diferença essencial é que as sociedades consideradas por Aristóteles eram, em grande medida, étnica, cultural e religiosamente homogêneas. Isso o impedia de perceber muitas das fontes de facção e instabilidade política que estão hoje no centro de nossas vidas políticas — ao lado, é claro, da degradação infligida pelo consumismo capitalista ao mundo natural, ao mundo social e à política internacional. Se não fôssemos tão viciados em consumo (e talvez a emergência climática ainda cure nosso vício), poderíamos imaginar o retorno a organizações políticas autônomas mais semelhantes às de Aristóteles. Tal como a *polis* ou cidade-estado que ele favorecia, os pequenos Estados-nação, os grandes Estados-nação e comunidades políticas internacionais como a União Europeia são todas "experimentos de vida", como disse John Stuart Mill em 1859 — e ninguém sabe realmente qual deles, se algum, é mais adequado à realização humana. Quando a felicidade é medida em termos de renda (PIB per capita), expectativa de vida saudável, apoio social, liberdade de fazer escolhas de vida, confiança (ausência de corrupção) e generosidade, os países mais felizes em 2018 foram Finlândia, Noruega, Dinamarca, Islândia, Suíça e Países Baixos. Talvez Aristóteles estivesse mesmo certo.

Uma terceira diferença é que as comunidades políticas privilegiadas por Aristóteles eram também — de um modo particularmente relevante para as sociedades democráticas (ou que aspiram à democracia) — juridicamente bastante simples, o que tornava a necessidade de advogados, bem como as questões associadas não à igualdade perante a lei, mas ao acesso igualitário à lei e à representação legal, muito menos urgentes do que são em muitas de nossas sociedades, nas quais a desigualdade econômica brutal frequentemente se traduz em extrema desigualdade jurídica.

Uma quarta diferença é que Aristóteles concebe os seres humanos como possuindo um número limitado de identidades sociais fixas, baseadas em suas naturezas: homem, mulher, livre, escravo, cidadão, agricultor, artesão, trabalhador assalariado. Nós, ao contrário, somos menos propensos a pensar que nossas naturezas sejam tão fixas assim, ao menos no que diz respeito à nossa classe social ou econômica, ou ao tipo de trabalho que realizamos. Vinculada a essa questão da identidade está a noção de uma vida biográfica ou narrativa dentro da qual essa identidade (ou essas identidades) se realiza. Ao conceber a vida dos homens livres como tendo uma única estrutura narrativa — e esta, de caráter eminentemente político —, Aristóteles, sem perceber, restringe o conjunto das virtudes ou excelências masculinas às virtudes políticas. De modo análogo, ao conceber as virtudes femininas como estruturadas por uma narrativa doméstica, realizadas exclusivamente no âmbito privado do lar, ele limita o espectro das virtudes femininas ao campo doméstico.

Podemos concordar, é claro, com Aristóteles quanto ao fato de que muitas dessas virtudes (coragem, temperança, justiça, etc.) são necessárias a qualquer ser humano. No entanto, outras que ele valoriza, como a magnificência e a grandeza de alma, parecem estar situadas num horizonte cultural e narrativo específico. Em nossas sociedades, as narrativas de vida tendem a se dividir, ainda que de modo amplo, entre as esferas pública e privada, entre o trabalho e o lazer. As virtudes requeridas por esses dois domínios, contudo, são em certa medida distintas — e até mesmo parcialmente incompatíveis. Numa versão antiquada da psicologia popular, o homem (de Marte), ao ser endurecido para o mundo impiedoso do trabalho, torna-se tão distanciado de seus sentimentos que logo não consegue mais acessá-los; ao chegar em casa do trabalho, depara com uma mulher (de Vênus, segundo essa mesma história) que espera dele uma partilha de sentimentos e emoções. As virtudes necessárias à competição confrontam-se, assim, com a ausência das virtudes requeridas para o intercâmbio íntimo.

A última diferença (sabidamente há outras que não serão aqui tratadas) entre Aristóteles e o nosso tempo diz respeito ao que poderíamos chamar de

“encerramento”: a ideia de que existe uma receita permanente para a melhor vida possível, e que, uma vez descoberta, seja no céu ou na terra, tudo o que resta ao homem é segui-la. (Um parêntese: sobre o tema do céu, não resisto a citar uma breve entrada do maravilhoso *Journal* de Jules Renard (1906): *“Posso acreditar em qualquer coisa, mas a justiça deste mundo não me dá uma ideia muito tranquilizadora da justiça do próximo. Temo muito que Deus continue a cometer enganos: receber os maus no Paraíso e lançar os bons no Inferno.”*).

À parte tais inquietações sobre o céu, o fato é que, na terra, já não podemos sustentar a crença em qualquer forma de encerramento. Pois o imenso conjunto de ciências e corpos de conhecimento análogos à ciência, que constitui hoje o nosso melhor guia para compreender a verdade sobre o mundo, encontra-se em constante transformação, reformulando-se a si mesmo, substituindo imagens antigas por novas. O encerramento — seja ele o fim da ciência, a imagem definitiva do real, a (sinistra) “solução final” — é incompatível com tudo o que a história, a sociologia e a filosofia da ciência (que são, elas mesmas, corpos de conhecimento análogos à ciência) nos ensinam. Um dos vícios das ideologias — sejam elas políticas, religiosas ou de qualquer outro tipo — é precisamente oferecer os falsos consolos do encerramento: soluções finais e absolutas, uma narrativa definitiva sobre nós mesmos. Poderíamos, nesse sentido, ver na figura do homem bem-educado aristotélico um precursor de alguém que aprendeu a viver sem tais consolos ilusórios — alguém sensível às evidências, atento à realidade e consciente de que o próprio universo é um vasto experimento do qual temos a sorte de ser uma parte consciente e pensante.

Fonte: https://aeon.co/essays/for-aristotle-education-is-what-equips-us-for-a-better-life